

## Article

---

« L'alliance, le *nabi* et le réel divin : Actualité théologico-politique du prophétisme hébraïque »

Raphaël Draï

*Laval théologique et philosophique*, vol. 55, n° 2, 1999, p. 177-194.

Pour citer cet article, utiliser l'information suivante :

URI: <http://id.erudit.org/iderudit/401229ar>

DOI: 10.7202/401229ar

Note : les règles d'écriture des références bibliographiques peuvent varier selon les différents domaines du savoir.

---

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter à l'URI <https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

---

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. Érudit offre des services d'édition numérique de documents scientifiques depuis 1998.

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : [info@erudit.org](mailto:info@erudit.org)

# L'ALLIANCE, LE NABI ET LE RÉEL DIVIN

## ACTUALITÉ THÉOLOGICO-POLITIQUE DU PROPHÉTISME HÉBRAÏQUE

Raphaël Draï

Faculté de droit et de science politique  
Université d'Aix-Marseille

**RÉSUMÉ :** *La prophétie, inhérente à l'histoire juive, se trouve souvent contestée dans les sciences sociales contemporaines. On lui reproche l'obstination de ses convictions ainsi que l'illusion de l'avenir qu'elle engendre. L'étude qui suit entend montrer, au contraire, comment la prophétie s'exerce toujours dans le cadre d'une confrontation douloureuse avec le réel, où l'illusion tenace se trouve démasquée.*

**ABSTRACT :** *Prophecy is constitutive of Jewish history. However, it is challenged nowadays by social sciences, on account of its absolute, divine conviction, as well as the illusion of the future it generates. This article intends to show, on the contrary, that every prophecy occurs as a painful confrontation with the real, where all illusion is unmasked.*

---

La prophétie — en hébreu : la *nevoua* — est indissociable de l'existence, de l'histoire et de la pensée juives<sup>1</sup>. Elle est inhérente aux institutions du peuple d'Israël qu'elle configure de manière singulière avec le roi, le *melekh*, le pontife, le *cohen*, et le juge, le *chophet*<sup>2</sup>. Son analyse ouvre à leur profonde et durable compréhension. Pourtant, elle s'avère profondément polémique dans les sciences sociales et humaines contemporaines, lorsqu'elles cèdent à un « positivisme » souvent amnésique, qui construit ce qu'il nomme « réalité » selon ses propres censures<sup>3</sup>. Le prophétisme y est malencontreusement associé à ces deux plaies gravissimes qui en dénaturent le sens initial : la violence des convictions et l'inintelligence de l'essence du

---

1. Martin BUBER, *Kingship of God*, Humanities Press International, 1990.

2. Max WEBER, *Le Judaïsme antique*, Plon, 1970 ; et Samson Raphaël HIRSCH, *The Pentateuch*, Gateshead, 1977.

3. Max WEBER, *The Sociology of Religion*, Beacon Press, 1964, avec une introduction de Talcott Parsons. Les études de Max Weber réunies sous le titre *Sociologie des religions* par Jean-Pierre Grossein (Gallimard, 1996) ne comportent pas celle consacrée explicitement au prophétisme hébraïque qui figure pourtant dans l'édition introduite par Talcott Parsons, *op. cit.*, p. 46. Sur les préjugés qui affectent la notion de prophétisme, cf. notre ouvrage, *Freud et Moïse. Psychanalyse, Loi juive et Pouvoir*, Economica, 1997, p. 229. Pour une assimilation « médicale » du prophétisme et de la psychose, cf. Armand OLIVENNES, *La Rupture avec le réel*, Éditions de la Tête de feuilles, 1972.

temps. La violence d'abord, puisque le prophète auto-proclamé, convaincu d'être l'envoyé de Dieu auquel il s'identifie de manière démentielle, amalgame sa parole à la parole divine et s'érige en vérité incarnée, totale, excluant toute discussion. Or qu'est-ce que la démocratie sans la délibération<sup>4</sup> ? Inintelligence du temps aussi, puisque le prophète s'autoriserait également à pré-dire, niant ainsi que la durée fût, au sens bergsonien, créatrice d'imprédictible nouveauté, que l'Histoire ne comporte pas de sens préfixé, sauf à la dégrader en *fatum*. Dans ces conditions, que devient la liberté inhérente à ces deux opérations, cruciales pour la reconnaissance du réel et la validation du vrai, même si l'on se contente à leur propos de démarches approchantes, au sens bachelardien<sup>5</sup> : a) la falsifiabilité de tout énoncé ou de toute assertion les concernant, quelle que soit l'autorité à quoi ou à qui l'une et l'autre seraient référées *a priori* ; b) l'aptitude à reconnaître l'erreur où l'on s'est éventuellement placé à ce sujet en vue de la corriger et de ne pas la réitérer ?

Selon cette première critique, systématiquement disqualificatrice, le prophétisme ne satisferait donc à aucun de ces critères puisque le prophète prétend toujours prédire l'avenir dont il déclare également posséder la connaissance absolue, et qu'il n'autorise ni ne supporte aucune mise en question, devenant par là même, fatalement, fauteur d'extrême violence, affectée du coefficient de l'Absolu divin. Ces observations entendues et validées à propos des *pathologies* qu'elles soulignent, est-il tellement sûr qu'elles affectent la conception *juive* de la prophétie, qu'il convient sans plus tarder de renommer par son nom propre, en hébreu : *nevoua*<sup>6</sup> ?

Le prophète hébreu, le *nabi* (*nébia* au féminin) ne parle pas en son nom propre mais au nom de Dieu dont il devient en effet, simultanément le porte-fort : le *mekane* ; le porte-loi : le *chaliah*<sup>7</sup>, et le porte-parole, le *dover*. Depuis les travaux fondateurs d'Abraham Heschel et d'André Néher<sup>7</sup>, nous savons que sa fonction, pour ne pas dire immédiatement sa mission, n'est pas principalement de pré-dire mais de *dire*, afin que cette parole (in)surrectrice engendre précisément une contradiction avec une anti-parole, dissolutive, qui se voudrait toutefois sans réplique, celle des rois qui méconnaissent l'Alliance, des prêtres concussionnaires et des « prophètes » aux gages, prophètes de mensonge et d'illusion. Certes, en ce sens le prophète prédit également mais sa prédiction, lorsqu'elle intervient, ne fait que découler de cette contradiction initiale, insupportée d'abord, puis déniée par ceux dont elle contrarie les visées et les menées destructrices à force d'être malvoyantes. André Néher l'a particulièrement souligné : dans les temps de crise, lorsque l'Alliance sur quoi se fonde l'existence d'Israël est bafouée, la fonction primordiale du prophète est bien d'inciter le peuple et les autorités publiques qui le régissent et le dévoient à s'en revenir de

4. Jürgen HABERMAS, *De l'éthique de la discussion*, Flammarion (coll. « Champs »), 1999 ; et *Deliberative Democracy. Essays on reason and Politics*, James Bohman, William Rehg, éd., The MIT Press, 1997.

5. Gaston BACHELARD, *Essai sur la connaissance approchée*, Vrin, 1969.

6. Terme forgé sur la racine NBA, articuler, ou NBÂ, couler de source. Discussion dans notre ouvrage, *La Communication prophétique*, tome 1, *Le Dieu caché et sa révélation*, Fayard, 1990, p. 149.

7. André NÉHER, *L'Essence du prophétisme*, PUF, 1955 ; Abraham Y. HESCHEL, *The Prophets*, Harper and Row, 1973 ; et Rav HANAZIR, *Kol hanevoua* (*La Voix de la prophétie*), Jérusalem, Mossad Harav Kook, 1969.

leurs errements qu'ils s'acharnent à ériger en « loi ». La « législation » qui farde ces errements-là, erratique et chaotique, ne peut être, en effet, qualifiée que d'anti-loi au regard de la Loi divine, de la Thora acceptée au Sinaï par un peuple formant alors une « collectivité éthique<sup>8</sup> », ce peuple qui en a fait son Alliance, sa *Berith*, avec Dieu selon l'engagement énoncé face au Sinaï : « Tout ce que Dieu a dit nous l'écouterons et l'accomplirons » (Ex 24,7). De cet engagement primordial procédera l'injonction divine subséquente : « Et tu choisiras la vie » (Dt 30,19).

Lorsque le peuple et les autorités publiques s'avèrent capables d'écouter la contradiction du *nabi*, qu'ils s'en reviennent de leurs dévoiements ; lorsqu'ils accomplissent ainsi leur *techouva*<sup>9</sup>, qu'ils rétablissent enfin l'Alliance sinaïtique, la mission prophétique, son but atteint, cesse. La *nevoua* n'est ni un état ni une profession. Mais lorsque la *techouva* est *récusée*, alors commence l'inévitable *confrontation* prophétique, éprouvante mais inlassable, qui n'aura de cesse que lorsque les transgressions de l'Alliance auront pris fin et que l'Alliance aura été restituée au peuple comme sa Loi authentique.

Ces précisions préliminaires mettent en évidence, pour le moins, les malentendus qui conduisent parfois au rejet aveugle de la notion de prophétisme en sciences humaines et sociales. Elle fait ressortir également la stérilité des polémiques engendrées par une telle attitude puisque le prophétisme biblique est intimement lié à l'une des fonctions essentielles qui qualifient la démocratie et l'authentifient : la fonction d'*opposition*, indissociablement intellectuelle et politique, laquelle conforte par ailleurs le respect effectif de ce que l'on nomme l'État de droit. S'exerçant dans le cadre et l'esprit de la démocratie, la fonction d'opposition ne se réduit pas à l'exercice de l'obstruction. Elle ne cultive pas l'antagonisme considéré comme fin en soi. Elle manifeste au contraire le principe de liberté qui n'aurait ni substance ni sens s'il ne se ramenait qu'à la seule faculté d'approuver. La liberté est validée par la faculté et le droit de dire Non. Pareille négation ne se ramène pas non plus à l'expression d'un dissentiment irrésorbable, délétère, rejeton d'un ressentiment incurable, lui-même né des inguérissables blessures d'un moi incapable surtout de se relever de l'opinion dépréciatrice émanant d'autrui mais le plus souvent émanant du sujet lui-même. La contradiction démocratique, juridiquement et socialement constituante, résulte d'un *jugement* qui soit indivisiblement de réalité et de valeur — portant sur le lien, ou l'absence de lien, entre telle ou telle mesure présentée comme loi, prétendant s'imposer à tous, et les principes auxquels cette mesure doit s'ordonner conformément au contrat social qui en est à la fois la cause et la finalité.

8. Au sens kantien repris notamment par Dietrich BONHOEFFER, « Acte et être », dans *Œuvres choisies*, Labor et Fides, 1970, p. 103.

9. Ce terme souvent traduit par *repentance* signifie d'abord revenance et réponse, crise et prise de conscience, avec l'intention de réparer les actes dommageables résultant d'une méconnaissance ou d'une transgression de nos obligations légales et éthiques, et cela dans le but d'éviter la répétition de tels actes. Cf. Pinhas H. PELI, *On Repentance in the Thought and Oral Discourse of Rabbi Joseph Soloveichik*, Jérusalem, Orot Press, 1980. Sur l'usage récent de ce vocable dans le discours politique et religieux, cf. Philippe MOREAU DEFARGES, *Repentance et Réconciliation*, Presse de Science Po, 1999.

À cet égard, le XX<sup>e</sup> siècle aura été celui des démonstrations extrêmes, du mortel effondrement de régimes dont les Pouvoirs qui les dominaient n'ont bientôt plus fait *illusion*, d'Autorités qui ont cru pouvoir impunément et à jamais proscrire toute opposition à leur rencontre<sup>10</sup>. Proscriptions, bannissement, interdiction de se constituer en parti, ou en courant, assurent certes la prévalence momentanée de l'idéologie officielle mais, simultanément, ces pratiques oblitérent pour les détenteurs du Pouvoir cyclopéen le sens du *réel*, tel que défini par Kant : ce qui s'accorde avec les conditions matérielles de l'expérience. C'est à ce réel-là, expérientiel, qu'alors est transférée, mais sans *médiations*, la fonction d'opposition qui autrement eût dû être relayée par des institutions *légal*es et exprimée par un véritable dialogue politique, conduit en raison pratique. Dans ces conditions, l'illusion initiale peut certes se proroger tant qu'elle ne se heurte pas au réel qui la contredit, ou lorsque s'y heurtant elle se ferme à ses avertissements ; qu'elle y trouve même l'occasion de se renforcer, de se densifier, aggravant de la sorte et la logique du pire où elle commence à s'enfermer et son écart avec un réel de plus en plus violemment refoulé, devenant de plus en plus antagonique. Un réel néanmoins voué à se convertir en irruptive protestation si les êtres qui le représentent ou l'incarnent *ne se désistent ni de leur droit ni de leur espérance*<sup>11</sup>. À cet égard, l'illusion ne doit pas être confondue avec l'utopie lorsqu'elle élargit l'espace mental et déclôt les durées durcies. L'illusion en question dénature l'utopie originelle lorsque celle-ci, précisément, s'enfermant dans son épure, réproouve ce qui l'éprouve<sup>12</sup>. Le réel se constitue alors *inversivement*, en ce point de régression, comme *refoulé de l'illusion*, laquelle ne se soutiendra que de l'endurer, en s'épuisant à le contenir, dans une aveugle et mortelle guerre d'usure. Pourquoi mortelle ?

François Furet a choisi pour titre de son étude sur l'engloutissement du continent communiste : *Le Passé d'une illusion*<sup>13</sup>. Ce titre s'inspire de celui d'une célèbre étude de Freud, *L'Avenir d'une illusion*<sup>14</sup>, où il est question, en fait, de la croyance religieuse. Pour Freud cet avenir-là est assuré précisément par les faillites des régimes qui ont prétendu subroger leur idéologie à la croyance crédule, sans répondre aux besoins auxquels celle-ci répond à sa manière, tant subjectivement que collectivement. Il n'en demeure pas moins que, sur le plan de la métapsychologie freudienne, l'illusion reste liée au principe de plaisir, lui-même compris comme refus du déplaisir. Le déplaisir est engendré par ce qui contrarie les assertions du narcissisme, du Moi en majesté, rétroverti en narcissisme de mort. La pulsion de vie se conforte au contraire par l'acceptation du principe corrélatif de réalité<sup>15</sup>. La réalité n'est pas le butoir de l'esprit mais ce qui l'avive, puisque elle-même est l'autre nom de la vie,

10. Václav HAVEL, *L'amour et la vérité doivent triompher de la haine et du mensonge*, Éditions de l'Aube, 1994.

11. Anatoli et Avital CHTARANSKI, *Un aussi long voyage*, Lieu Commun, 1986 ; et Andrei SAKHAROV, *Mémoires*, Seuil, 1990.

12. Bernard PINGAUD, Robert MANTÉRO, *Les Infortunes de la raison, 1774-1815*, Hatier, 1992.

13. François FURET, *Le Passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au XX<sup>e</sup> siècle*, Livre de Poche, 1996.

14. Dans *Œuvres Complètes*, tome XVIII, 1926-1930, PUF, 1994, p. 141.

15. André GREEN, *La Déliaison*, Livre de Poche (coll. « Pluriel »), 1998 ; et Jacques LACAN, *Le Séminaire*, Livre VII, *L'Éthique de la psychanalyse*, Seuil, 1986, p. 243.

fluente, imprévisible, sans être ni décérébrée ni informe. Le réalisme n'en est que l'image arrêtée et c'est pourquoi il se fait ombre à lui-même, selon la formule de Léon Brunschvicg<sup>16</sup>. La pensée, épistémologiquement qualifiée (l'idée selon Kant, qui est l'au-delà du concept), ne la « dépasse » qu'après l'avoir reconnue pour ce qu'elle est, sans céder à la toute puissance de la pensée totémisée, laquelle finit par s'auto-dissoudre dans l'immobilité du croire définitif, ou par se disloquer dans l'hallucination psychotique.

C'est compte tenu de l'ensemble de ces observations, définitions et mises au point, que s'inscrit la présente contribution à ce numéro du *LTP* sur la pensée juive. Elle se propose d'aborder cette pensée à partir de la *nevoua* et corrélativement de la Thora, au sens biblique, mais toutes deux approchées sous l'angle particulier de la confrontation avec le réel, serait-elle amère et douloureuse occasion de se désabuser. Car l'on ne doit se désabuser que si l'on s'est abusé d'abord, l'essentiel restant, pour donner sens au « choix de la vie », qu'un abus de cette sorte ne se prolonge pas. Cette étude mettra ainsi en évidence d'abord les termes essentiels par lesquels présence divine et réel se constituent corrélativement ; ensuite seront examinées les circonstances exemplaires où illusion et réel se confrontent par et dans l'intervention prophétique ainsi entendue.

## I. PRÉSENCE DIVINE ET PRINCIPE DE RÉALITÉ

Le lien entre présence divine et réalité prophétiquement attestée apparaît pour la première fois dans la Genèse à propos d'un épisode particulièrement scabreux marquant les pérégrinations d'Abra(ha)m. Écoutons le récit biblique : « Abraham dit de sa femme Sara : "C'est ma sœur" et Abimelekh roi de Gherar la fit enlever. Mais Dieu vient trouver Abimelekh en songe pendant la nuit et lui dit : "Tu vas mourir à cause de la femme que tu as enlevée, car elle appartient à son mari" » (Gn 20,3). L'enlèvement de Sara s'est donc produit alors qu'Abraham, dont *en réalité* elle était l'épouse, *la faisait passer* pour sa sœur. Pourquoi pareille manigance ? Avant de répondre il importe de rappeler quelques données essentielles concernant la notion de réalité dans la pensée juive, telle qu'elle trouve sa source dans le vocabulaire hébraïque.

À cette fin, l'on se reportera, en une traduction d'approche, à la terminologie de Maïmonide concernant la réalité corrélatrice du Créateur, de la création et des créatures : « Le fondement des fondements et la colonne de la Sagesse est de connaître qu'il est là un Être premier (*Matsouy richone*), et lui fait être (*mamtsi*) tout l'être (*col hanimtsa*) et tous les êtres (*col hanimtsaïm*) des cieux et de la terre [...] »<sup>17</sup>.

On observera que l'ensemble des termes hébraïques précités, se rapportant à l'être, sont bâtis sur une racine *TS* qui désigne à la fois ce qui se situe, de manière

16. *La Raison et la Religion*, PUF, 1964.

17. RAMBAM, « Sepher hamadâ », dans *Michné Thora*, Jérusalem. La méritoire traduction en langue française sous le titre *Le Livre de la connaissance* (PUF, 1961), ne permet malheureusement pas de percevoir le sens originel des vocables hébraïques précités.

identifiable (*nimtsa*), et cela non pas de manière statique mais en perpétuelle « sortie » (*yetsia*) ; en émergence ininterrompue, en continuels devenir. Le réel n'est pas chosifié. La réalité n'est pas minéralisée. Elle est ce qui conjoint l'espace ductile et la durée intimement liante. S'agissant à présent des noms du Créateur, Maïmonide le désigne comme *Matsouy richone*, c'est-à-dire non pas exactement comme être premier mais comme Celui qui fait *être l'être*, originellement, selon ces mêmes vections. Dans la terminologie directement biblique cette fois, Dieu est nommé par *El* et par le Tétragramme. Or *El* signifie également la direction, le mouvement *vers*, qui ne soit ni fuite ni errance. Le réel rapporté à Élohim en indiquera ainsi la dynamique régulée, ne souffrant nulle contention indue, nulle rétention, aucun verrou. Et lorsqu'en une autre révélation, au Buisson ardent, Dieu déclina, en ce sens, un autre de ses noms à Moïse, un nom qui fût adéquat à la mission de libération qui lui était confiée, il se présentera comme Je serai ce que Je serai (*Ehyeh acher Ehyeh*) (Ex 3,14). Cette dénomination futurise le futur même de Dieu se révélant sous la modalité du Tétragramme, déjà imprononçable en première évocation, afin de signifier que le *Matsouy richone*, pour reprendre la terminologie de Maïmonide, se résorbe dans rien qu'il fait être, aussi infiniment que cela soit. Plus tard, après la révélation du Sinaï, Dieu l'enjoindra au Bnei Israël : « Ne me faites pas, moi (*lo taâssoun iti*) » (Ex 20,23). Toute théologie, serait-elle celle du Dieu de la Genèse et de la Sortie d'Égypte, est tangente à l'idolâtrie. Le prophète, le *nabi*, est l'envoyé de ce Dieu personnel. Précisément pour en désincarcérer l'idée et le mouvement, lorsque le Pouvoir humain, auto-divinisé, est devenu ce poing refermé sur ses proies humaines, qui dénature les principes du réel constitué par l'ensemble des *nimtsaim* comme *hanimtsa*, l'ensemble relié au *Matsouy richone* par une Alliance, une *Berith*, doit s'entendre selon toutes les modalités et résonances du terme juridique et éthique : *constitution*. Avec cet éclairage, retrouvons maintenant notre récit initial.

Pourquoi de telles manigances de la part d'Abraham, demandions-nous ? Parce qu'il craignait pour sa vie. En ces temps et dans ces contrées-là, les femmes étaient raptées. Lorsqu'elles étaient mariées, le mari était mis à mort pour éliminer avec lui tout témoin gênant, toute revendication intempestive de sa part. Cette fois, l'enlèvement ne se produit pas sans encombre. Dieu intervient directement pour empêcher qu'il ne se consume. À cette fin, il avertit Abimelekh de la nature de son exaction et des conséquences prévisibles de celle-ci. S'il y persistait, ce n'est rien de moins que sa vie qu'il exposerait à la sanction divine<sup>18</sup>. Or Abimelekh entend et réagit aussitôt en faisant valoir sa bonne foi. N'a-t-il pas été victime des apparences telles qu'Abraham les a forgées, faisant en effet inconsidérément passer sa femme pour sa sœur ? Dieu lui en donne acte et lui en accorde reconnaissance : « Moi aussi je sais que tu as agi avec un cœur intègre, et c'est encore moi qui t'ai retenu de pécher contre moi. » Dieu ne cherche nullement à assouvir une quelconque vengeance contre le transgresseur involontaire. Il recherche sa prise de conscience, après dû avertisse-

18. En droit hébraïque, l'avertissement conditionne le caractère à la fois légal et légitime d'une sanction, laquelle, autrement, deviendrait arbitraire et inefficace, moralement et politiquement, cf. MAHARAL, « Netiv hazehirout » (« La voie de la prudence »), dans *Netivot ôlam (Les Voies de l'Univers)*, Jérusalem, 1981.

ment. L'acte d'Abimelekh s'avère finalement *réversible*, puisqu'il en a préalablement accepté la réalité et la responsabilité. Pour autant, une reconnaissance de principe ne suffit pas. Les conséquences de la transgression doivent surtout être réparées : « Rend maintenant à cet homme sa femme, car c'est un prophète (*nabi hou*) qui intercédéra en ta faveur pour que tu vives. Si tu ne la rends pas, sache qu'il te faudra mourir, toi et tous les tiens » (Gn 20,2-7). Le réel d'abord ignoré ou méconnu, reconstitué par l'exigence affective, légale et éthique ainsi protestée, ne cédera pas. Le prophète ne se désistera pas. Car il *est* prophète. Son être (*hou*), sa propre réalité et sa fonction sont indissociables. Abimelekh ne saurait exciper de sa seule bonne foi. Il doit réparer les conséquences de sa transgression au regard des lois divines, humainement entérinées, dont il avait connaissance et dont il doit rétablir également l'autorité à laquelle son propre pouvoir s'ordonne. Néanmoins, et à l'égard cette fois de la victime, et du préjudice subi par elle, Dieu ne préjuge pas des suites de cette restitution. Sauf qu'Abraham n'est pas un être quelconque, pour autant que personne ne le soit.

On le vérifie par ce récit : en tant que *nabi* Abraham n'a rien à prédire. Une fois que le réel a été respecté par Abimelekh, le prophète doit *intercéder* pour celui qui a su réinstaurer la Loi initialement transgressée de sorte que sa vie se prolonge, que sa survie en résulte.

La toute première fois qu'elle est mentionnée, la fonction prophétique est ainsi liée à une intercession vitale laquelle lui confère sa signification déterminante, tout en énonçant sa *sanction* éventuelle. Si le roi Abimelekh, dûment averti, ne l'entendait pas et que finalement il persistait dans ses errements — qui se transformeraient en forfaits et forfaitures — alors, et alors seulement, le *pronostic* annoncé se réaliserait : il exposerait à rien moins que la mort non seulement sa personne mais celle de toute la collectivité humaine se trouvant sous son autorité. Et, à cette fin, le *nabi* Abraham, prenant le relais de Dieu, devrait intervenir à nouveau, inlassablement, parce qu'en l'occurrence les responsabilités du roi et du peuple se correspondent. Le roi aura dévoyé son peuple mais, réciproquement — en réciprocité destructrice —, dans cette collectivité humaine nul ne se sera *opposé à la transgression royale*, rendue publique, et donc opposable *erga omnes* par l'intervention du *nabi*.

En l'occurrence, la sanction ne s'appliquera pas. Abimelekh s'avère capable d'entendre et de comprendre l'avertissement divin mais non sans avoir eu une ferme explication avec le prophète : pourquoi avoir ainsi joué des apparences, l'avoir si gravement induit en erreur ? Abraham expliquera l'origine de sa propre conduite et les raisons du stratagème auquel il a dû se résoudre, faisant prendre conscience par là même à Abimelekh de l'extrême insécurité régnant dans le ressort de Gherar afin que le roi y *remédie*. Abimelekh a complètement entendu l'avertissement de Dieu auquel son esprit était resté ouvert. Il est intervenu sur la cause même de sa transgression de sorte qu'elle ne fût pas *réitérée*. Fera-t-il école ?

D'une pareille attitude, Pharaon, le Pharaon de l'ethnocide entrepris contre les Bnei Israël et relaté au livre de l'Exode, ne sera pas capable. Lui se voudra sourd aux avertissements de Moïse, s'obstinera à ne pas entendre la parole divine, s'enfermera dans son obstination manœuvrière, d'abord meurtrière puis suicidaire. Car persuadé



de sa propre divinité, sans en percevoir la nature illusoire, Pharaon ne tolère nulle opposition, ne supporte aucune contradiction, y compris celle qu'il finit par formuler personnellement, vis-à-vis de lui-même face à la dévastation de l'Égypte par les frappes de Dieu (Ex 11,24). Lorsqu'elles adviennent, ses prises de conscience sont ponctuelles, labiles, sans suite. Finalement, le pouvoir pharaonique se fracassera contre le principe de la réalité divine qu'il s'acharnait à dénier, puis à vouloir contourner de manière obstinément perverse. Cette réalité s'était énoncée par l'intermédiaire du *nabi* Moïse dans une phrase faisant foi et loi par sa propre profération : « Je suis l'Éternel » (Ex 6,2). Pour la mettre en cause il fallait douter de la réalité du réel divin en soi, attesté par la Parole divine telle qu'intégralement transmise par la médiation prophétique destinée à la rendre audible et acceptable. Par suite, une fois l'épreuve de force engagée, puissance contre puissance, la « main forte de Dieu » (*yad h'azaka*) saisira celle de Pharaon pour la contraindre à libérer le peuple qu'elle détenait<sup>19</sup>. Autrement, l'existence même de l'Égypte serait en jeu, car l'Histoire humaine en devenir ne saurait en être l'otage<sup>20</sup>.

Une fois la Sortie d'Égypte accomplie dans ces tragiques circonstances, pareille expérience se traduira en enseignement à l'intention des Bnei Israël dans la *structure* même du Décalogue, cause et objet de l'Alliance passée au Sinaï entre le Dieu de la libération et le peuple qu'il a déclaré Sien, maintenant libéré de l'esclavage exterminateur. Le Décalogue, selon son appellation convenue, commence bien par une affirmation concernant le réel divin prohibant tout illusionnement et déréalisation (Ex 20,1-17) :

*Première Parole* : « Moi Je suis (*Anokhi*) l'Éternel ton Dieu qui t'ai fait sortir du pays d'Égypte de la maison des esclaves (du régime esclavagiste). »

*Deuxième Parole* : « Tu n'auras pas de dieux autres devant ma face. Tu ne te feras point d'idole, ni toute image de ce qui est en haut dans le ciel, ou en bas sur la terre, ou dans les eaux au-dessous de la terre. Tu ne te prosterner pas devant elles et tu ne les adoreras pas ; car Moi Je suis (*Anokhi*), l'Éternel ton Dieu, Dieu exclusif qui vérifie la faute des pères sur les fils jusqu'aux troisièmes et quatrièmes pour ceux qui le haïssent et qui exerce bienveillance sur les millièmes pour ceux qui l'aiment et gardent Ses commandements. »

*Troisième Parole* : « Tu n'invoqueras pas le nom de l'Éternel ton Dieu en vain. »

Sans nous engager dans l'exégèse exhaustive des Dix Paroles — dénomination originelle du Décalogue dans la Tradition juive — il faut mettre en évidence encore plus saillante pourquoi et comment elles concernent le principe de réalité divine, avant de s'interroger plus particulièrement sur le contenu de la seconde Parole, ou plus exactement de la Parole placée en seconde position.

19. MAHARAL DE PRAGUE, *Sepher Guevouroth Hachem (Le Livre des Puissances de Dieu)*, Jérusalem, 1981. Cf. notre ouvrage, *La Sortie d'Égypte. L'invention de la liberté*, Fayard, 1986.

20. MAHARAL DE PRAGUE, *Netsah'Israel, (L'Éternité d'Israël)*, Jérusalem, 1981. Cf. également David BANON, *Le Messianisme*, PUF (coll. « Que sais-je ? »), 1998 ; et Jean BRUN, *Philosophie de l'Histoire. Les promesses du temps*, Stock, 1996.

Pour la donation de la Loi, de la Thora, Dieu ne se déclare pas anonymement Dieu « créateur de l'Univers ». Dieu se présente comme *Anokhi* — moi constituant et non pas moi empirique — par l'intersubjectivité d'une Alliance qui s'origine dans l'événement de la libération d'un peuple : le Tout-présent. Le récit d'une pareille libération en est le mémorial. Cette toute-présence à son tour ne s'impose pas, de force, en omnipotence divine requérant l'impotence corrélative de l'Humain. Si le don de la Loi a été préparé par une intense et multiple *théophonie* destinée à faire recouvrer le sens du son et celui de la voix par une collectivité déshumanisée par un esclavage séculaire, du corps et de l'esprit, Dieu manifeste sa réalité en une *attestation historique*. Il ne déclare pas « Je suis l'Éternel Dieu » mais « Je suis l'Éternel *ton* Dieu », qui en appelle à un Tu, également constituant et non pas empirique, dont la reconnaissance se fonde sur cet événement collectivement attestable : la Sortie d'Égypte, la libération du pays réputé pour le caractère infranchissable de ses frontières, internes et externes. Partie à l'Alliance, le peuple est en mesure d'en donner témoignage par sa propre transmutation actuelle : contrairement aux décrets et aux manœuvres de Pharaon, il ne piétine plus désespérément dans la boue du briquetage, mortellement concentré dans les camps de Pithom et de Raâmsés. De fait, Il est *sorti* du régime esclavagiste disqualifié à jamais, dans son principe et dans ses œuvres, où il s'anéantissait. À présent : il *est*, il est *libre*, au sens du *nimtsa* maïmonidien, et il est capable de commémorer cette libération, d'en faire célébration tous les jours, puis chaque année, tous les 14 du mois de Nissan, en récitant et en commentant la *Haggada* de Pessah<sup>21</sup>. Après avoir franchi la Mer de la Fin, le voici désormais au Désert, au *miDBaR*, au lieu de la Parole, du *DaBaR*, face au mont, au *HaR* Sinaï, ou plus exactement, face à la pensée du Sinaï puisqu'en hébreu *har* désigne à la fois le mont et le concept. Refuser de l'attester serait récuser l'effectivité d'une libération sans laquelle chaque Bnei Israël se trouverait encore sous la fêrule des maîtres de corvée. Au demeurant la sixième Parole sinaïtique l'enjoint : « Tu ne commettras pas contre ton prochain de témoignage mensonger ». Prochain humain ou prochain divin.

À ce propos, une indication de la Tradition juive marque à sa manière le caractère décisif de la reconnaissance d'un tel principe de réalité préluant à la passation de la *Berith* du Sinaï. Pourquoi l'Éternel Dieu se présente-t-il comme *Anokhi* et non pas simplement comme *ani*, autre terme désignant grammaticalement le pronom personnel Je ? Parce que, répond-elle, si Dieu s'était présenté comme *Ani*, le peuple, tout juste revenu à soi, recouvrant à peine l'usage de ses sens et le sens de la conscience, eût été exposé à une erreur de lecture et d'interprétation, à un prime déni de la réalité divine, risquant de lire *aini* au lieu de *ani*, c'est-à-dire, par un complet renversement de l'énoncé : *Je ne suis pas*, à la place de *Je suis*<sup>22</sup>. Tout le réel n'est pas — immédiatement — rationnel<sup>23</sup>. Le réel est tangent à l'irréel qui parfois l'attire. Il en est « l'autre côté », mémorial du tohu-bohu originaire.

21. Cf. notre ouvrage, *La Sortie d'Égypte*.

22. Commentaire du Meâm Loêz, *ad loc.*, dans *Yalkout Meâm Loêz*, Jérusalem, 1999.

23. Selon la célèbre formule de Hegel dans ses *Principes de la Philosophie du droit*, Gallimard (coll. « Idées »), 1966, p. 41. Cf. également *La Question de Dieu selon Aristote et Hegel*, Thomas DE KONINCK et Guy PLANTY-BONJOUR, dir., PUF, 1991.

L'attestation de l'événement-*criterium* de la réalité divine conduit logiquement et légitimement à l'affirmation suivante : « Tu n'auras pas de dieux autres (*elohim ah'erim*) sur ma face ». « Dieux autres » correspond à une traduction plus exacte que « autres dieux ». L'altérité dont il est ici question est altérité d'aliénation, celle qui emporte la négation de l'axiome de réalité initialement proclamé. Les « dieux autres » enjoindraient à nouveau l'esclavage, la réduction de la personne à moins encore que le rang d'objet, puisqu'un objet, quoi qu'il soit, est doté d'une valeur propre. La Sortie d'Égypte ne se réduit pas à un événement anecdotique. Par elle, l'humanité libre est en train de (re)prendre consistance.

Si la réalité de Dieu est radicalement incompatible avec les « dieux autres », dans le sens d'une altérité de déréalisation, elle est corrélativement incompatible avec ce rien, ce *chav*, qu'interdit cette fois la troisième Parole : « Tu ne porteras pas (ou ne transféreras pas) le nom de ton Dieu au rien (*lachav*) ».

La signification de *chav* se rapporte toujours à la reconnaissance du principe de réalité. Observons à cet égard que le mot vérité (*emeth*) ne se trouve pas explicitement dans les Dix Paroles. Il apparaîtra pour la première fois lors de la seconde révélation du Sinaï, après la faute du Veau d'or, lorsque Moïse obtint, avec le pardon du peuple, que Dieu se révèle selon ses attributs de grâce et de compassion (Ex 34,7). La vérité n'est reconnaissable qu'une fois développé le sens du réel. La vérité qualifie le réel confirmé, attesté en tant que tel après qu'il a été exposé au doute ou au déni<sup>24</sup>. C'est pourquoi, dans la troisième Parole, *chav* se rapporte une fois de plus aux énoncés déréalisants. L'interdit affecte ici le fait de nier ce qui est, ou d'affirmer ce qui n'est pas, cela en connaissance de cause. *Chav* et *Anokhi* sont inconciliables. Dans la translation des cinq premières Paroles — celles qui concernent la relation de Dieu et de l'Humain — aux cinq autres — celles qui concernent la relation de l'homme en relation avec son prochain (*reâ*) —, pareille inconciliabilité se traduira, on l'a déjà mentionné, par l'interdiction du témoignage mensonger et particulièrement du mensonge *en justice* (*êd chaker*).

Toutefois, avant d'établir cette incompatibilité radicale entre la réalité divine et l'irréalité du rien, s'intercale, en effet, la seconde Parole qui interdit ce que l'on nomme d'un terme trop vague l'idolâtrie, en hébreu la *âvoda zara*. En quoi consiste-t-elle et à quoi conduit-elle ? L'idolâtrie *précède* le *chav*, elle y prédispose. Elle est vers le rien la ligne de plus grande pente. De déni mineur en déni majeur, elle incite l'homme à se « prosterner » (*lehichtah'avot*), c'est-à-dire à solliciter l'existence de la production de ses propres mains ou de son esprit : *pessel* et *temouna*. Production là encore aliénante. En hébreu, *pessel* désigne le fragment disjoint, le lambeau déchiré, le membre démembré, par suite ce qui ne peut participer à la sanctification unificatrice de Dieu et de l'humain : le fétiche, la partie prise pour le tout, l'ensemble fallacieux. Et *temouna* désigne non pas l'image au sens esthétique mais l'image surgissant

24. MAHARAL DE PRAGUE, « Netiv haemeth » (« La voie de la vérité »), dans *Netivot ôlam*, op. cit. Cf. également Paul RICŒUR, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Seuil (coll. « Points »), 1998.

directement, défoulée de l'inconscient ; non pas même le fantasme, avec ce qu'il peut receler de dynamique psychique, mais la fantasmagorie<sup>25</sup>.

La seconde Parole n'exprime aucunement l'esprit de « rivalité » de *Anokhi*, de l'Éternel-ton Dieu, vis-à-vis du non-réel. Elle prévient les co-contractants de la *Berith* contre l'*inanité* de l'idolâtrie, selon les paroles du Psalmiste : « Ils ont une bouche et ne parlent pas, des yeux et ne voient pas, des narines et ne sentent pas, des pieds et ne se meuvent pas » (Ps 115,6). L'idole est une forme pseudo-vivante. Elle ne parle ni ne répond, puisque aucune vie ne l'anime qu'elle aurait reçue et qu'elle pourrait dispenser.

Moïse le démontrera en revenant du Sinaï, ayant appris de Dieu la transgression du Veau d'or. Il se *saisit* alors de l'idole bovine vers quoi les Bnei Israël, en proie à une intense angoisse d'abandon et à une régression déréalisante, hallucinogène, s'étaient détournés en s'écriant : « *Voici* tes Dieux qui t'ont fait sortir d'Égypte, Israël ! » (Ex 32,4). Pouvaient-ils proférer à ce moment un plus complet déni de la réalité ! Nulle idole n'a été en mesure de faire sortir des esclaves d'Égypte puisque la fonction essentielle de l'idolâtrie est d'y proroger l'esclavage en cimentant dans le sang le principe et le caractère *sacrés*. La contre-preuve la voici : Moïse s'est *saisi* de l'idole, du totem-tabou, et *il ne lui arrive rien*. Ensuite il la réduit en poussière sans qu'il ne lui arrive rien non plus. L'idole est conglomérat de matière, fut-ce de matière précieuse, mais elle est insensible et inerte. En revanche, lors de la préparation du don de la Thora, Dieu avait demandé à Moïse d'avertir le peuple, disposé face au Sinaï, de ne pas se précipiter vers Lui, de n'essayer ni de le toucher, ni de le voir, de peur qu'il ne fasse « irruption » en eux (Ex 19,21). De cette réalité, les fils d'Aaron le grand prêtre, frère de Moïse, feront la fatale expérience avec leur « feu d'aliénation » (*ech zar*) (Lv 15,1). Dieu s'approche, comme il convient, jusqu'au Saint des Saints mais il ne se saisit pas à mains nues.

L'apprentissage du réel demande du temps. L'idolâtrie le dénie. Après Moïse, le prophète Élie devra en combattre les rémanences et les résurgences (1 R 18). Mais l'administration de la preuve reste intangible. Face aux prophètes-escrocs de Baal, Élie démontrera que les idoles dont ils sont les desservants n'entendent et ne voient rien parce qu'elles ne sont rien d'autre que la matière dont elles sont façonnées. Qu'elles ne répondent *pas* à qui les invoque, notamment dans les temps de détresse. Au contraire, l'affirmation de la Présence divine structure les énoncés mêmes de la Thora : « Quiconque, fils d'Israël ou étranger résidant, livre un de ses enfants à Molokh sera passible de la peine capitale [...] celui qui se tourne vers les revenants et vers les esprits pour se prostituer avec eux je me retournerai contre celui-là et je le retrancherai du sein de son peuple. Sanctifiez-vous pour être saints car *Je suis* l'Éternel votre Dieu » (Lv 20,6.7). La Thora valide la réalité divine par la Loi de Dieu. Avant que la libération, accomplie en vue du service divin, se fût produite, Dieu s'était présenté à Moïse, et à l'attention de Pharaon comme : « Je suis Dieu ». Pharaon ne l'avait pas entendu. À présent cet énoncé se relie à ceux de la Thora dont

25. Pierre LEGENDRE, *Dieu au miroir. Étude sur l'institution des images*, Leçons III, Fayard, 1994.

il scande les obligations, les *mitsvot*, qui la constituent : « N'exploite pas ton *prochain* : *Je suis l'Éternel* ».

## II. LE RETRAIT DE DIEU ET LA CONFRONTATION PROPHÉTIQUE

Par suite l'autorité de la Thora s'autonomise puisque par elle — qui n'est plus dans le Ciel (Dt 30,11 et suiv.) —, Dieu s'est pour ainsi dire délégué à l'Humanité<sup>26</sup>. S'agissant de tous les litiges et des contestations qui s'élèveront pour la compréhension de la Thora et pour son application quotidienne, les Bnei Israël consulteront en première instance, *ratione materiae*, juges et prêtres. En cas de difficulté majeure, ils interrogeront, cette fois, précisément le *nabi*, le prophète. Comment celui-ci sera-t-il reconnu et validé ?

Des critères positifs seront combinés avec des critères négatifs. Pour les premiers, le prophète — comme le roi au demeurant — doit provenir des « frères » d'Israël (Dt 18,15). Frère doit être entendu non pas tant au sens ethnique qu'au sens éthique de la solidarité et du partage des épreuves, puisque dans la législation d'Israël, lorsque le sort sévit, l'étranger aussi est qualifié de frère. Critère négatif aussi : tout prétendu prophète qui viendrait induire le peuple à la méconnaissance ou à l'abandon, total ou partiel, des Dix Paroles sera récusé et encourra les plus sévères sanctions. Car depuis l'acceptation en conscience de l'Alliance du Sinaï, non seulement la Thora détermine les rapports d'Israël avec toute réalité mais elle est elle-même inhérente à cette réalité-là.

Une question d'une extrême gravité surgit là : l'expérience contemporaine du génocide hitlérien, de l'anti-Sinaï, ne conduit-elle pas à renverser complètement les termes de l'Alliance, à douter du réel divin, que Dieu existe<sup>27</sup> ? Qu'en était-il de sa présence, et de sa réalité supposée contrariante à l'encontre des génocides dans les camps d'extermination, dans les terres abandonnées du *chav* humain, de la Shoa pour la nommer par le nom que le *chav* a reçu depuis ? Si l'on concède que l'existence de Dieu ne saurait être révoquée en doute, que seule son éclipse est en cause, comment concilier ce Dieu éclipsé et l'affirmation portant sur son éternité réelle et sur sa réalité éternelle, par exemple dans la prière du *Adon ôlam* ? Aborder cette question abyssale devrait conduire à une interrogation préliminaire et préjudicielle portant cette fois sur *l'éclipse de l'Humain*, sur le refus que l'homme eût été créé à la semblance divine ; que cette semblance est source et fondement de sa valeur infinie et que nul ne saurait la dénier sans se placer hors création<sup>28</sup>. L'Alliance comporte ses propres exigences, structurales et historiques. L'éclipse de l'humain entraîne non pas l'éclipse de Dieu,

26. D'où la prévalence de la raison délibérative sur le miracle provoqué pour en empêcher l'exercice. Cf. Yair ZAKOVITCH, *The Concept of the Miracle in the Bible*, MOD Books, 1990 ; et notre ouvrage, *Freud et Moïse. Psychanalyse, Loi juive et Pouvoir*.

27. Entre autres, Hans JONAS, *Le Concept de Dieu après Auschwitz*, Rivages Poche, 1994.

28. Myriam ANISSIMOV, *Primo Levi ou la tragédie d'un optimiste*, J.-C. Lattès, 1996. Cf. également notre ouvrage, *Identité juive, identité humaine*, Armand Colin, 1995 ; et Enzo TRAVERSO, *L'Histoire déchirée. Essai sur Auschwitz et les intellectuels*, Cerf, 1997.

représentée comme sa mise en congé d'une Création réfractaire et rétive qu'il ne pourrait désavouer qu'en se désavouant, puisqu'il s'en déclare l'Auteur, mais son retrait, sa mise à distance ; non pas sa rétractation mais sa rétraction. Sa présence, sa *Shekhina*, ne saurait s'accommoder de l'imprésence humaine<sup>29</sup>. Seule la toute-présence éthique appelle la toute-Présence divine<sup>30</sup>. Il importe à cet effet de rappeler ce que le texte même de la Thora signifie par le *Hester Panim*, qui n'est ni éclipse ni voilement de Dieu, mais *sa mise en contradiction* avec le monde de telle sorte qu'il soit empêché de s'installer dans le non-être<sup>31</sup>. Revenons à l'Histoire.

La Traversée du désert s'achève. Toutes les épreuves qu'elle a suscitées, les crises qu'elle a fait surgir ont été récapitulées par Moïse dans le récit deutéronomique. Dieu croit devoir à cet instant délivrer un étonnant avertissement au prophète auquel il parlait face à face : l'histoire de l'Alliance n'en est qu'à ses commencements. Elle connaîtra d'autres tensions, d'autres épreuves, d'autres passages à l'extrême limite : « Le Seigneur dit à Moïse : "[...] ce peuple se prostituera en suivant des dieux autres (*elohim ah'érim*) [...] il m'abandonnera et réduira en poudre mon alliance, celle que j'ai tranchée avec lui. Ma colère s'enflammera contre lui mais moi je leur *cacherai* (*ester astir*) ma face [...]". » Cette affirmation se verra exceptionnellement *réitérée* de sorte qu'il ne subsiste aucun doute à ce sujet (Dt 31,18).

Le thème du voilement de la face de Dieu a donné lieu à de très denses et graves commentaires<sup>32</sup>. Mais s'agit-il vraiment d'un « voilement » ? En quoi répondrait-il à la déliaison annoncée de l'Alliance ? Étymologiquement le verbe *Ester* se rapporte à *Seter* qui désigne le secret. Qu'est-ce que le secret ? Ce qui n'est pas ou plus accessible à la connaissance immédiate, à l'investigation volontaire. Le secret dresse obstacle non pas devant la connaissance en soi mais face à la divulgation qui dénude, à la connaissance non consentie, à l'anti-révélation. Lorsque Israël respecte l'Alliance, alors la Présence divine, la *Shekhina*, se présente à lui et devient présente en lui (*betokho*) (Ex 25,8). Tel est le sens de l'édification du Sanctuaire, du *Mikdash*, après la transgression du Veau d'or : ménager à Dieu un site qui reçoive sa Présence et qui se trouve en l'humain lui-même. C'est pourquoi le *Mikdash* est également appelé *Michkane*, soit la résidence de Dieu, celle qui atteste de son voisinage heureux avec le peuple qui lui fait hospitalité.

Pourtant pareille présence n'est pas conditionnée par le Sanctuaire. Elle ne s'y capte pas. Elle est avant tout et intangiblement déterminée par l'observance de toutes les lois qui se concluent précisément par la formule : « Je suis l'Éternel », notamment de toutes les règles (*mitsvot*) recommandant la solidarité, la bénévolence et la sollicitude ; celles qui prohibent l'infanticide rituel molochien avec l'inceste, le meurtre et

29. Claude TRESMONTANT, *La Doctrine morale des prophètes d'Israël*, Seuil, 1958 ; et Jean L'HOUE, *La Morale de l'Alliance*, Cerf, 1985. Cf. également Fernand DUMONT, *L'Institution de la théologie. Essai sur la situation du théologien*, Fides, 1987.

30. Emmanuel LÉVINAS, *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, 1992.

31. Cf. notre ouvrage, *La Communication prophétique*, tome 1, *Le Dieu caché et sa révélation* ; et Michel MEYER, *Pour une histoire de l'ontologie*, PUF (coll. « Quadrige »), 1998.

32. Martin BUBER, *Eclipse of God*, Humanities Press, 1979 ; et Emil FACKENHEIM, *La Présence de Dieu dans l'Histoire. Affirmations juives et réflexions philosophiques après Auschwitz*, Verdier, 1980.

l'idolâtrie qui les autorise ou qui les euphémise. Lorsque ces règles ne sont pas observées ni ces obligations remplies, la Présence divine devient inconnaissable. Elle se *secrétise*, si l'on peut ainsi dire. Le réel divin ne sera plus perceptible que par l'absence de Dieu à *l'endroit qu'il avait choisi* (Dt 12,5). Aucun simulacre, aucune incantation n'y suppléera et le peuple sera bien exposé à un choix, inéluctable : se mettra-t-il de nouveau en quête de Dieu ? Prêtera-t-il attention à la non-présence divine, à son absence contradictoire avec sa Présence antérieure ? Demandera-t-il : « Où est Dieu ? » (Jr). Dieu ne se peut trouver où la Loi qui le représente ne se trouve pas. Son absence n'est pas évanescence, indolore. Elle frappe et choque. Telle une *gifle*. En cas de besoin le prophète doit savoir l'appliquer à qui *s'accommode* du retrait divin, de la désertification divine consécutive aux désertions de l'homme, irrespectueux de sa parole donnée. La gifle prophétique n'est pas le soufflet infamant. Elle n'est pas administrée pour offenser, mais afin de réveiller. La langue hébraïque autorise cette interprétation puisque la même racine *STR* de *HeSTeR*, terme dont nous avons abordé le sens, se retrouve dans *STiRa* qui désigne à la fois la contradiction, comme figure du discours, et la gifle, entendue dans le sens gestuel précité.

Un épisode de l'histoire des prophètes hébreux, des *neviim*, le démontre de manière on ne peut plus... frappante, en effet. Il se situe après que le roi Achab a fait alliance de complaisance avec le roi idolâtre Ben Haddad qui pourtant avait tenté de l'assassiner. Prenons connaissance du récit biblique : « Un homme d'entre les fils des prophètes dit à son compagnon, par ordre du Seigneur : "Frappe moi je te prie". Mais l'homme refusa de le frapper. Le prophète lui dit alors : "Parce que tu n'as pas écouté la voix du Seigneur, dès que tu m'auras quitté un lion te frappera". Il s'éloigna de lui ; un lion rencontra l'homme et le frappa » (1 R 20,35). Pareille attitude interloque. Toute l'éthique biblique se fonde sur l'exercice de la parole liante, dite en son temps, de sorte qu'elle soit entendue et comprise. C'est par la parole divine que le monde est créé. C'est par elle que la Thora est donnée au Sinaï. Tout le droit hébraïque tend à prévenir les passages à l'acte, les prédatons, les violences physiques, intellectuelles et spirituelles (Gn 22,11). Moïse ne sera pas autorisé à pénétrer en terre de Canaan parce qu'il a contrevenu à ce principe essentiel. Alors que les Bnei Israël récriminaient pour obtenir de l'eau, Dieu lui avait enjoint précisément de *parler* au rocher afin que celui-ci dispense la sienne aux assoiffés de la Traversée du désert. Au lieu de quoi Moïse avait frappé le rocher, par deux fois, portant atteinte à la sainteté de Dieu, exprimée par sa Parole, celle qui résout, qui calme, qui rassérène.

L'éthique talmudique de la délibération l'érigera en règle essentielle du discours et de l'argumentation : qui fait blanchir, par la peur ou par l'affront, la face de son interlocuteur est assimilé à un meurtrier et consume sa part du « monde qui vient<sup>33</sup> ». Le sang humain se verse au dehors ou au-dedans. Il est des hémorragies psychiques, ou d'affectivité, plus graves que des blessures rouges, ostensibles, infligées à chair ouverte. Encore faut-il que la parole, en son principe, soit possible, audible, acceptée<sup>34</sup>. Que faire lorsqu'elle est récusée, disqualifiée, ridiculisée ? Lorsque la promesse

33. Hafets H'AYM, *Chemirat halachone (La Sauvegarde du langage)*, Jérusalem, 1985.

34. Paul CELIER, *La Parole et l'Être*, Aubier, 1974.

n'engage que celui qui l'écoute, lorsqu'elle ne sert plus qu'au leurre et à la duperie ? La logique du pire finit par l'emporter et « l'insensé dit en son cœur : “il n'y a pas de Dieu” » (Ps 14,1). L'impunité, apparente ou circonstancielle, mène à cette déréalisation. Yeux fermés, l'insensé proclame d'abord : Dieu n'est pas ou n'est plus là ; puis il en déduit : Dieu n'est pas, ou n'est plus. C'est pourquoi le Lévitique interdit la complaisance, enjoint l'avertissement et l'admonestation si nécessaire, celle qui incite le prochain, respecté en tant que tel, à ne pas s'imaginer que n'existe pas ce qu'il ne voit pas ou ne veut pas voir : « Tu ne haïras pas ton frère en ton cœur ; admoneste, admoneste ton concitoyen (*okhiah'tokhiah'*) et tu ne te (le) chargeras pas de faute » (Lv 19,17). Cette injonction n'est rien moins que probatoire du « grand principe » (*klal gadol*) qui la suit aussitôt : « [...] et tu aimeras ton prochain comme tien » (Lv 19,18).

La défection de la parole humaine engendre l'aliénation du réel divin qui prépare en retour, en spirale descendante, les dérélictions et les délires de l'humain délié de tout. Le prophète se tient précisément en ce moment et en ce lieu pour y permuter les termes de la dénégation et de la déréalisation destructrices. Quoi qu'en ait le dénégateur, Dieu est *bien là*, imprésent pour qui le juge indésirable mais bien présent pour qui est en attente de sa parole. À ce moment et en ce lieu de confrontation, le Prophète se porte fort indissociablement pour Dieu et pour l'Humain créé à sa semblance. Lorsque l'homme, le *nimtsa*, récusé et dénie la Présence divine, celle du *matsouy*, il finit par s'engloutir dans ce déni même dont l'emprise et l'empire doivent trouver limite, qui doivent se heurter à un obstacle, à une objection, s'y meurtrir s'il le faut<sup>35</sup>. Tel est le sens de l'injonction objectante du prophète précité. Lorsque la parole ne parle plus d'elle-même, avant que n'opère la désillusion qui prélude aux ruptures et aux effondrements irrémédiables, anéantissants, la gestuelle prophétique prend le relais du réel à la fois nié et défié par l'anti-parole.

Moïse l'avait inaugurée. Lors de la révélation du Buisson ardent, la validation prophétique de Moïse au regard des Bnei Israël était liée à la formidable présentation de Dieu comme « Je serai ce que je serai<sup>36</sup> ». Moïse doute alors qu'elle suffise auprès d'un peuple dont l'esclavage a étréci l'âme et aiguisé les désespérances. Alors Dieu lui commande deux *gestes*, tangibles, gestes de *recours*, immédiatement démonstratifs : mettre sa main dans sa poitrine, l'en retirer lépreuse ; l'y remettre et, cette fois, la retirer guérie ; ensuite transformer son bâton en serpent, puis saisir ce serpent par la queue pour le transformer de nouveau en bâton (Ex 4,2). Lorsque la parole vient à manquer, le signe, le *oth*, ou le prodige y supplée. Les récits prophétiques fourniront d'autres exemples d'une pareille gestuelle *palliative* : Jérémie laissant sa ceinture pourrir dans les eaux du fleuve, Osée prenant pour épouse une prostituée, Ézéchiél usant de fiente pour son repas. Lorsque le peuple ne peut plus entendre, qu'au moins il voie. Et lorsqu'il devient aveugle, qu'alors il sente, ressente, éprouve. L'essentiel reste de ne pas mourir.

35. Selon l'exemple du patriarche Jacob (Gn 28,10).

36. F.W.J. SCHELLING, *Philosophie de la révélation*, Livre II, PUF, 1991, p. 119. Cf. notre ouvrage, *La Pensée juive et l'Interrogation divine. Exégèse et épistémologie*, PUF, 1996.



On comprend mieux à présent le sens de l'injonction précédente, prophétiquement proférée. Le prophète n'incite pas son compagnon à commettre sur sa personne un acte de violence gratuite, prohibé en tant que tel. Il lui enjoint de faire montre et preuve de non-complaisance, de gifler le prophète à titre propédeutique, si l'on peut ainsi dire, pour montrer et démontrer qu'il serait capable, en cas de besoin, de gifler le roi oublieux de l'Alliance afin de lui rappeler qu'il n'est pas le Tout. Dans ces moments d'urgence la « compassion » serait hors de propos. Elle ne trahirait que l'affaiblissement intellectuel, la sensiblerie qui est l'atrophie du ressentir, préluant à la déresponsabilité<sup>37</sup>. Cette complaisance-là ne procure aucun effet bénéfique. Elle ne fait qu'accumuler une violence plus grande, puisque les transgresseurs de la Loi, les violenteurs de l'Alliance, croiront avoir licence plus ample d'agir à leur guise, sans que rien ne leur en coûte, puisque pour l'instant rien ne leur en cuit. Telle s'énonce alors la sanction du refus de porter la contradiction véritablement prophétique à qui elle s'adresse : refuser de donner la gifle du réveil expose à la dévoration du lion, ou de tout autre fauve couronné<sup>38</sup>.

Le récit prophétique se poursuit précisément à cet égard par une contre-épreuve : « Le prophète rencontra un autre homme et lui dit : "Frappe moi *je te prie* !" L'homme le frappa et le blessa. Le prophète s'en alla attendre le roi sur son chemin. » Rassuré cette fois, le prophète est en mesure d'affronter le roi Achab. En cas de besoin, il sait pouvoir compter sur l'homme qui a fait droit à sa demande en apparence incongrue, parce qu'il en avait discerné l'intention et évalué les conséquences. Lorsque le roi s'est défait de l'Alliance, il croit pouvoir faire Loi de soi. Son seul désir enjoint ordre et commandement. Quoi qu'il en coûte au peuple tout entier. Dans ces conditions l'affrontement est inévitable. Dénier persistant ? Inlassable contradiction. Parfois les paroles prophétiques seront entendues, suivies d'effet. Mais à présent, pour le peuple, l'Histoire est à pente descendante. Vers l'exil.

Aux abords de celui-ci Jérémie accomplira des gestes analogues, mais de plus vaste portée symbolique encore : « Ainsi parle le Seigneur : "Va t'acheter une cruche et fais choix de quelques anciens parmi le peuple et parmi les prêtres. Puis sors du côté de la vallée de Beth Hinom, à l'entrée de la Porte des Tessons pour clamer les paroles que je vais te dicter" » (Jr 19,1.2). Après quoi interviennent les paroles d'avertissement, infatigables. Celles-ci pourtant ne sauraient suffire. Le peuple doit être frappé par l'image de son avenir préfiguré, dont il est à craindre qu'il n'ait bientôt qu'à ramasser les tessons : « Tu briseras la cruche sous les yeux des hommes qui t'accompagneront et tu leur diras : "Ainsi parle le Seigneur Dieu : 'Je brise le peuple et cette ville comme on brise l'œuvre du potier qui ne peut plus ensuite être réparée.'" » Les témoins de la scène doivent l'entendre à la lettre : le temps de la parole d'avertissement se clôt. Celui de l'épreuve violente s'approche ; celui, à la lettre, de l'*irréparable*. La responsabilité humaine, que rappelle la parole prophétique, découle de la claire conscience que tout ne peut être recollé à notre seule convenue, que le temps coule parfois de manière irréversible ; qu'on ne saurait illusoire-

37. Hans JONAS, *Le Principe responsabilité*, Flammarion (coll. « Champs »), 1998.

38. Ron ROSENBAUM, *Pourquoi Hitler ? Enquête sur l'origine du mal*, J.-C. Lattès, 1998.

ment rétro-projeter l'après sur l'avant, faire que ce qui est finalement advenu ne l'ait point été.

Quoi qu'il lui en eût coûté, Jérémie, le prophète assigné aux souverainetés pour éradiquer mais aussi pour planter, a su assumer cette contradiction. Sa parole fera toujours foi, y compris vis-à-vis de ceux qu'elle aura insupportés. Le roi, contrarié en ses vues sans vision, aura beau vouloir le garrotter, le reléguer jusqu'au plus profond des culs de basse fosse où la nuit règne durant le plein jour ; il aura eu beau récuser sa présence et refuser la parole divine dont il est le porteur, et seulement le porteur ; lorsque l'angoisse l'emporte, c'est toujours lui qu'il fait rechercher, secrètement, honteusement, espérant ou imaginant que le prophète de Dieu variera, fera des contes, l'illusionnera enfin.

Dans l'échange suivant, véritablement exemplaire, l'on saisira le moment où précisément l'invariabilité prophétique contraint le roi à prendre conscience de sa situation réelle. Car il se fait tard, très tard : « Les ministres s'emportèrent contre Jérémie, le frappèrent, le mirent aux arrêts dans la maison du chancelier Yehonatan — on en avait fait une prison. C'est à l'intérieur de la citerne qu'il aboutit, dans la chambre voûtée. Il y demeura longtemps » (Jr 37,1.16). Le roi et ses courtisans n'ont pas supporté la parole de contradiction que Jérémie est venu leur porter de la part de Dieu qui n'attend rien d'autre que leur *techouva*. La parole de Dieu ne se trafique pas au gré des humeurs et des circonstances. Dite, le roi ne l'avait su entendre. Écrite, il n'avait su la lire. Plus grave : il s'était saisi du rouleau où elle avait été transcrite, l'avait dilacéré avant d'en jeter au feu les lambeaux épars. Mais le feu ne peut brûler sa propre source<sup>39</sup>. Le livre a été brûlé ? Jérémie et son aide, Baruch, en écriront *un autre*, identique au précédent, qui n'en fût pas la simple répétition, la seule réapparition, mais la véritable résurrection. La parole de Dieu ne se renonce pas. Jérémie le contradicteur, l'objecteur de Dieu, a été brutalisé, frappé cette fois non pas afin de le réveiller mais au contraire afin de lui faire perdre conscience. Sa relégation met en scène le déni de la parole qu'il a dite, qu'il dit, qu'il dirait encore en cas de nécessité. Le roi ne peut ni la supporter ni l'abolir totalement. Impuissant à constituer le réel à sa convenance, il se résout à faire sortir Jérémie du puits carcéral : « Le roi Sédécias l'envoya chercher. En secret le roi l'interrogea dans son palais, lui demandant : "Y a-t-il (*hayech*) un message du Seigneur ?" Jérémie répondit : "Oui (*yech*)" » (Jr 37,17). Cette traduction ne rend pas exactement compte de l'échange. La question royale, *hayech*, ne comporte pas n'importe quelle interrogation. Elle s'inquiète de la réalité d'un message divin, de son effectivité. Ce message existe-t-il ? Est-il là, tangible, palpable, réel, certain ? Pourtant, si la parole dite est certaine pour qui la dit, qu'en advient-il pour le non-entendeur ? Et Jérémie répond *pour être entendu*, non pas simplement Oui (*cen*), mais bien « il y a (*yech*) ». Il confirme la réalité de ce message avant d'en déceler le contenu qui dira la réalité de la réalité, non pas tautologique mais insistante<sup>40</sup>. La parole de Dieu est avérée, présente, certaine comme son auteur est réel, présent, certain. Car ce n'est pas le prophète qu'il faut entendre, à titre

39. Yosseph GUIKATILA, *Guinat Egoz (Le Verger de la Noix)*, Jérusalem, 1989.

40. *Corps écrit (Répétition et Variation)*, 15 (1985).

personnel, mais le *contenu* et le sens de ce qu'il doit transmettre. Lui n'est que le porteur et le vecteur d'une autre Parole. Jérémie, le *nabi*, dit : « Tu seras livré au roi de Babylone ». Certes. À n'en pas, à n'en plus douter. Telle est, en sa réalité inévitable, la parole divine. Irréfragable. Livrée en l'état. Pourtant Jérémie ne la souhaite pas rebutante mais bien réalisatrice envers qui s'est enfermé dans une illusion mensongère, plus abyssale et ténébreuse que le puits de silence d'où il est remonté.

Lié par la parole divine, une fois qu'elle a été dite et entendue, la sienne est libre : « Alors Jérémie dit au roi Sédécias : "Quelle faute ai-je commise envers toi, tes serviteurs et le peuple, que vous me jetiez en prison ?" » À la fallacieuse impunité où le roi s'est complu jusqu'à présent, Jérémie oppose son innocence. Celle-ci est attestée à son encontre par la situation désastreuse où le roi s'est finalement embourbé : « Et où sont les prophètes qui vous ont prophétisé que ni vous ni ce pays n'auriez à craindre une invasion du roi de Babylone ! » Jérémie non plus ne souhaite pas que la tragédie s'accomplisse, faute que n'eût été accompli ce qui l'eût évité. Il souhaite que le roi la démente, lui donne tort, s'épargne cette tragédie et l'épargne à ceux qu'elle guette. Pour cela qu'il tienne enfin compte de ce qui est hors de son illusion : « Maintenant *écoute*, mon seigneur le roi, et laisse-toi *toucher* par ma supplication » (37,20). Jérémie ne veut pas avoir raison *contre* le roi. Il ne se sent nullement engagé dans une épreuve de force avec celui dont il ne met en cause ni les titres, ni la fonction. L'essentiel est que ce roi, reconnu en tant que tel, se reconnaisse lui-même, qu'il écoute enfin, qu'il se laisse toucher par cette parole prophétique qui s'est faite rien moins que supplication. Car la promesse divine est réelle aussi, reliée à une Alliance indéfectible.

L'exil, la *galouith*, sanctionnera la surdité à la parole prophétique. Il n'abolira pas cette Alliance dont il sera, au contraire, l'occasion éprouvante de redécouvrir à quel point elle était liée à la Création, pourquoi elle était source de vie. C'est durant l'exil que se reforme la question « Où est Dieu ? » (Jr 2,6) posée cette fois tel un appel, de sorte que Dieu réponde. Mais cette question elle-même resurgit parce que la parole prophétique ne cesse pas. Si l'avertissement qu'elle délivrait l'a été en vain, la *consolation* qu'elle dispense se fera source de durée neuve, de courage retrouvé, de vivace espérance. Le réel de la promesse est indivisible. L'exil en a sanctionné la méconnaissance. La *techouva* renouera les liens défaits. Aussi Jérémie peut-il prophétiser, sur le même mode, selon la même exigence, avec les mêmes mots : « Il y a (*yech*) espérance pour tes devenirs (*leah'aritekh*) » (Jr 31,17). Dans la consolation prophétique le peuple Juif a puisé une endurance qui l'a maintenu en vie des siècles durant dans une Histoire où l'on pensait — déréellement — qu'il se dissoudrait à jamais. Le XX<sup>e</sup> siècle a failli consommer son anéantissement. Il y est finalement revenu. Avec en charge, intacte, programmatique, l'exigence prophétique par laquelle Dieu reste en relation avec sa Création, même distante, car « s'il donnait sa Face » (Lv 20,6), directement, de manière antagonique, nul être, défaillant au regard de cette Alliance, ne pourrait lui opposer la sienne.